

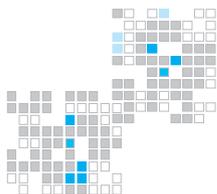
HERMENÉUTICA Y COMUNICACIÓN: HACIA UNA DIALÓGICA CRÍTICA



Vanina A. Papalini

■ Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Magister en Comunicación y Cultura Contemporánea. Coordina la Especialización en Investigación de la Comunicación en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Es autora de *Anime* y editora de *La comunicación como riesgo*. Córdoba, Argentina.

■ E-mail: vaninapapalini@gmail.com



RESUMEN

Este artículo se propone establecer una articulación entre la hermenéutica propiciada por Gadamer y los postulados de Bajtin, para aplicarlos en la consideración de los objetos de estudio del campo comunicacional. La noción de “horizonte de sentido” reintroduce el punto de vista histórico, al tiempo que la noción de “posiciones de enunciación” incorpora la dimensión sociopolítica. Finalmente, la definición de experiencia comunicativa abre la posibilidad de una interpretación de la contingencia. El conjunto de elementos desarrollados avanza hacia la construcción de una perspectiva de análisis crítico complejo.

PALABRAS CLAVES: HERMENÉUTICA; COMUNICACIÓN; HORIZONTE DE SENTIDO; POSICIONES DE ENUNCIACIÓN

ABSTRACT

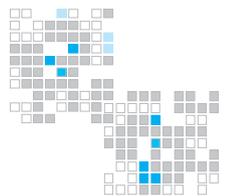
This article seeks to establish an articulation between Hermeneutics proposed by Gadamer and the theory developed by Bajtin, applying them to the objects examined in Communication studies. The perception of “horizon of sense” introduces a historical perspective in social analysis. Simultaneously, the idea of “enunciation positioning” includes the socio-political dimension. Finally, as communication is defined as an experience, the possibility of interpreting the contingency is open. The ensemble of elements is proposed as an attempt to develop a critical and complex analytical approach.

KEYWORDS: HERMENEUTICS; COMMUNICATION; HORIZON OF SENSE; ENUNCIATION POSITION

RESUMO

Este artigo se propõe estabelecer uma articulação entre a hermenêutica proposta por Gadamer e os postulados de Bajtin, para aplicá-los na consideração dos objetos de estudo do campo da comunicação. A noção de “horizonte de sentido” re-introduz o ponto de vista histórico, ao mesmo tempo em que a noção de “posições de enunciação” incorpora a dimensão sócio-política. Finalmente, a definição de experiência comunicativa abre a possibilidade de uma interpretação da contingência. O conjunto dos elementos desenvolvidos avança em direção à construção de uma perspectiva de análise crítica complexa.

PALAVRAS-CHAVE: HERMENÊUTICA; COMUNICAÇÃO; HORIZONTE DE SENTIDO; POSIÇÕES DE ENUNCIÇÃO.



1. Introducción

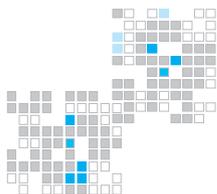
Si la hermenéutica está simbólicamente ligada a la figura de Hermes, el adivino e intérprete de los signos, otro tanto deberíamos decir de la comunicación. Es Hermes, el mensajero de los dioses, el que transita los caminos, Hermes del casco alado y de sandalias prestas, el dios que mejor retrata el sentido del conjunto de temas agrupados en el campo comunicacional. A diferencia de las ciencias del lenguaje, cuyo énfasis está puesto en el mensaje, la comunicación se refiere a esta actividad de mediación como una relación entre los hombres. Está centrada, más que en los contenidos, en la relación que hace posible la vida social y sobre el cual se basa la inteligibilidad del mensaje.

El origen de la palabra comunicación (del latín *comunicare*) es posterior a los años heroicos de los dioses helénicos; su procedencia puede ubicarse alrededor de los siglos I y II dc y se emparenta con las ideas de «comunidad» y «comunió». La noción de comunicación remite a un vínculo fuerte: una unidad en la fe. Lucien Sfez juega con la idea de que la palabra aparece en el momento en que lo que nombra se ha perdido. La hipótesis trata de explicar el surgimiento tardío del término: “no se hablaba de comunicación en la Atenas democrática pues la comunicación era el principio mismo de la sociedad” (Sfez, 1995, p. 34). La noción de comunicación emerge junto con el proceso de propagación de la fe cristiana. Según su significado etimológico, «comunicar» significa “hacer partícipe”. En el contexto de su aparición, alude tanto al lazo de pertenencia que liga a la comunidad de los primeros cristianos como a su actividad distintiva (comunicar la “Buena Nueva”) ante un entorno hostil y al mismo tiempo débilmente cohesionado como era el Imperio Romano en el siglo II. Es decir que la comunicación se muestra como una marca identitaria que define a la comunidad cristiana en cuanto a la calidad de las relaciones que sus miembros mantienen entre sí y con el “afuera”;

instituye un rasgo peculiar a partir del cual se establece la oposición entre un “nosotros” fusionado y un “ellos” disgregado.

Esta inscripción histórica en dos mundos diferentes –Grecia, Roma- habla metafóricamente de la distancia entre hermenéutica y comunicación, que podría llevarse aún más lejos a partir de la referencia simbólica común. Hermes, el mensajero, era mentiroso y disimulaba el embuste con un ardid que está en la base de los “juegos del lenguaje”: lo que llevaba a la duda era la “oscuridad” de las palabras que admiten siempre más de una interpretación. Hermes tergiversaba, “cambiaba el sentido” de las expresiones. La comunicación, bajo el contexto religioso, es en cambio considerada reproducción neta, sin sombras, desde la fe y la verdad, del claro mensaje divino. No obstante esta discrepancia, en la misma alusión puede hallarse el punto de confluencia, en tanto ambos casos comparten la necesidad de un mediador.

Desde el punto de vista de las teorías sociales, el debate y sus consecuencias epistemológicas registran larga data. Considerando sólo algunos episodios contemporáneos se hace evidente su importancia. Por un lado, el llamado “giro lingüístico” problematizó la pretendida transparencia del lenguaje, poniendo de relieve su opacidad. En adelante, la comunicación dejará de ser considerada como resultado inmediato de la transmisión de un mensaje. Por otro, las teorías de la posmodernidad aportaron a este proceso de desnaturalización, al cuestionar la existencia de una Verdad y una Realidad y poniendo en escena la existencia de muchas verdades minúsculas. El nuevo espacio de las ciencias sociales así configurado abre la posibilidad de abolir las líneas divisorias entre interpretación y comunicación, puesto que la comunicación presupone la interpretación –y no la mera transmisión de una Verdad- y la interpretación no puede existir si no es como efecto de estas relaciones que conjugan y fijan sentidos. Explorar la fertilidad de este cruce



a través de las miradas de Gadamer y Bajtín es el camino que se propone recorrer este trabajo.

2. Hacia una hermenéutica dialógica

La hermenéutica de Hans-Georg Gadamer parte de la postulación de un horizonte de sentido y su devenir: las significaciones sociales se hacen inteligibles contra este horizonte histórico. Cada época histórica habla su mundo; el lenguaje expresa una *Weltanschauung*, una visión o concepción de mundo. Para Gadamer, “cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece y deja aparecer el conjunto de la acepción de mundo que le subyace. Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión” (1977, p. 549). El lenguaje introduce a los seres socio-históricos en una determinada relación con el mundo que se expresa a través de él. “Mundo” es la realidad vista por los seres humanos; no es el “entorno” o la realidad física sino la apropiación que de él se hace a través del lenguaje. El lenguaje implica conceptos, maneras de pensar y maneras de nombrar, ordenar y clasificar. Por esta razón, el sentido de un texto supera siempre a su autor individual, pues en él se manifiesta un mundo determinado, un acontecer histórico resumido en el lenguaje, una lógica de pensamiento, una formación cultural.¹

La elaboración de una situación hermenéutica significa entonces la obtención de un horizonte de interpretación “correcto” que se consigue concediendo a cada época su propio derecho a la existencia. La adecuación de todo conocedor a lo cognoscible no se basa en que ambos sean idénticos: el sentido se alcanza desde la peculiaridad del modo de ser de ambos horizontes que entran en relación, de la diferencia entre ellos. No se intenta forzar una revelación sino que el intérprete debe colocarse en

una situación de acuerdo, que vea lo común tanto como lo diferente de ambas posiciones. Se trata de desplazar el propio horizonte y el horizonte del texto hacia una generalidad superior; de producir una *fusión horizónica*.

La comprensión no es nunca mera reproducción sino que es una acción productiva, pues “un pensamiento histórico debe ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad” (Gada-

La elaboración de una situación hermenéutica significa entonces la obtención de un horizonte de interpretación “correcto” que se consigue concediendo a cada época su propio derecho a la existencia.

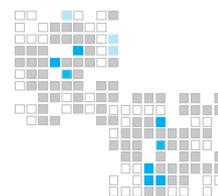
mer, 1977, p. 370). La fusión horizónica, el momento de síntesis, exige del intérprete un trabajo de comprensión hermenéutica que implica tres momentos:

✓ avanzar hacia la comprensión de un yo extraño, un *otro* planteado por el texto, como un yo histórico, que recibe su sentido del peculiar modo de ser de su tiempo y su tradición. Para esto es necesario examinar los supuestos que subyacen a los textos en cuanto a su legitimación, su origen y su validez, dados por un horizonte histórico específico, y analizar la *pregunta* que orienta al texto.

✓ postular la inclusión de la subjetividad del intérprete en la comprensión, como *prejuicio productivo*, como premisa básica que interroga al texto desde su propia preocupación histórica y como *situación*, es decir, como posición que circunscribe las posibilidades del entendimiento. En este caso, también existe una pregunta que debe ser planteada y en cuyos términos se delimita el horizonte del intérprete;

✓ propugnar un desplazamiento hacia un horizonte de mayor generalidad. La interpretación empieza siempre con conceptos previos, que

¹ Entenderemos “texto” y “lenguaje” en sentido amplio. Es texto todo aquello a lo que pueda ser atribuido un sentido; es lenguaje todo lo que comporte la objetivación de significaciones.



tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados, como un requerimiento del propio texto. Los proyectos que guían al intérprete deberán ser correctos y adecuados a las cosas, deben ser confirmados “en las cosas”.

En el caso de la comprensión de un texto, sucede algo semejante a lo que ocurre en el diálogo: la presencia del otro -en esta situación, como texto-, no deja indemnes las posiciones originales. Si el intento de comprensión es abierto y honesto, la posición del analista se modificará por la interpe-lación que se produce desde la obra.

La comprensión como una actividad dialógica es el núcleo del planteo de Mijaíl Bajtín, el lingüista ruso que inspirara fuertemente la tradición británica de los Estudios Culturales.

Bajtín se interesó en desarrollar, hacia el final de su vida, una metodología de las ciencias humanas basada en la hermenéutica. Contemporáneo de Gadamer, pero aislado de los círculos intelectuales de Europa por los frecuentes destierros que padeció bajo el régimen stalinista, analizó la obra clásica de Dilthey y la hermenéutica romántica, dejando plasmada su reflexión en dos textos que quedaron inacabados.² A pesar de la incompletitud de su último proyecto, la totalidad porosa de su obra y los aportes de sus discípulos y miembros de su círculo abordan cuestiones centrales para la preocupación hermenéutica.

La idea de una comprensión dialógica puede verse con claridad en esta nota tomada de los apuntes de 1970-1971, en la que Bajtín señala que:

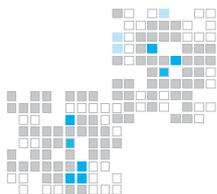
El que comprende se acerca a la obra con una visión de mundo propia y ya formada, con sus puntos de vista, desde sus posiciones. Estas posiciones en cierta medida determinan la valoración de la obra, pero simultáneamente ellas no permanecen invariables: se someten a la acción de la obra

que siempre aporta algo nuevo. Tan sólo desde un dogmatismo inerte de la postura no se descubre nada en la obra: un dogmático queda con lo que ya tenía y no puede enriquecerse. El que comprende no debe exceptuar la posibilidad de un cambio o incluso de un rechazo a sus propios puntos de vista preformados y de las posturas anteriores. En el acto de la comprensión se lleva a cabo una lucha, cuyo resultado es un cambio y un enriquecimiento mutuo. (Bajtín, 1999, p. 364).

Este párrafo prefigura ciertas coincidencias con dos de los temas fundamentales de la hermenéutica gadameriana: la *pregunta* del presente que interroga el texto y la construcción de una nueva situación -de una nueva verdad provisoria- que se produce en el diálogo. Para Bajtín, como para Gadamer, la comprensión de un texto es una de las formas del diálogo. A diferencia de la comprensión dialéctica, no se cierra en un momento de síntesis sino que permanece abierta, en un proceso que podemos llamar, en términos de Pierce, una *semiosis infinita*. El sentido -definido como una respuesta a una pregunta- emerge para otro sentido en una cadena que no tiene fin. Únicamente puede ser aprehendido mediante otro sentido, es decir, por isomorfismo. Es imposible disolverlo en conceptos. Para Bajtín, “sólo puede existir una *racionalización* relativa del sentido (un análisis científico común), o bien su profundización con la ayuda de otros sentidos (interpretación filosófico-artística)” (Bajtín, 1999, p. 382). Esta interpretación es una hermenéutica que se plantea como problema central el de la palabra ajena.

Todos nacemos a un mundo de palabras que son ajenas y que hacemos propias a lo largo de la vida. Este juego es un diálogo que compromete a una primera y una segunda persona. Bajtín propugna por la participación dialógica del sujeto cognoscente, no la distancia de una posición exterior, una tercera persona -objetiva, científica- desde donde tendría una perspectiva privilegiada para “entender” la palabra ajena *por fuera* de ella. La palabra

2 “De los apuntes de 1970-1971” y “Hacia una metodología de las ciencias humanas”, que fueron compilados y publicados en castellano en el volumen *Estética de la creación verbal*, editado en castellano originalmente en 1982.



Los Estudios Culturales ingleses, particularmente los del historiador E.P. thompson (1995), ofrecen una mirada sobre la cultura y las significaciones de época que ilustran la fertilidad de este planteo.

ajena se comprende *desde* la propia, en una intensa lucha dialógica (Bajtín, 1999, p. 366). Pero esto no significa traducir la palabra ajena en términos propios, como tampoco adentrarse en el sentimiento del otro y ponerse en su lugar, perdiendo el propio (Bajtín, 1999, pp. 363-4). En este sentido, Bajtín se distancia de la hermenéutica romántica que pretende comprender la obra “mejor” que el propio autor, dilucidando sus motivos inconscientes. La comprensión de la palabra ajena plantea problemas específicos.

En los apuntes publicados bajo el título “Hacia una metodología de las ciencias humanas”,³ Bajtín propone el desmembramiento del proceso de comprensión en actos aislados para su mejor explicación. Estos actos son:

- ✓ la percepción psicofísica del signo (palabra color, forma espacial);
- ✓ su *reconocimiento* y la comprensión de su significado general a nivel de la lengua;
- ✓ la comprensión de su significado en un contexto dado, es decir, el contexto de la obra, que puede ser próximo o alejado;
- ✓ la comprensión dialógica activa a partir de un nuevo contexto: el del diálogo. Este es también el momento valorativo de la comprensión, que considera su grado de profundidad y universalidad (Bajtín, 1999, p. 381).

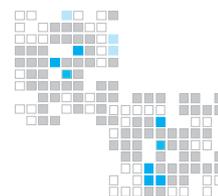
Es importante indicar que la comprensión se sustenta en un universalismo de sentido de carácter eterno, entre todos los seres humanos y en tanto que seres humanos, con referencia a sus grandes experiencias: la vida, la muerte, el dolor, el amor... El humanismo de Bajtín es en este sentido semejante al que encontramos en Gadamer. Pero mien-

tras que Gadamer considera que el estudio de los textos es más objetivo cuanto mayor sea la distancia temporal, Bajtín sostiene, por el contrario, que a mayor cercanía entre los contextos (el de la obra y el del intérprete), mejor comprensión. El contexto debe ser considerado, según Bajtín, como *otros textos*, y no como una realidad extratextual cosificada. En este sentido, se aparta de lo que él denomina un “historicismo despersonalizado” como el de la obra de Dilthey (Bajtín, 1999, p. 385). “Cada palabra (cada signo) del texto conduce fuera de sus límites. Toda comprensión representa la confrontación del texto con otros textos” (Bajtín, 1999, p. 383). En tanto la confrontación es entre personas, el sentido es infinito; la interpretación se convierte en nuevo texto que da lugar a otros sentidos. La comprensión debe, pues, para honrar este diálogo humano, tomar nota del *tono*, es decir, del contexto emocional y valorativo en el que se produce el encuentro: de la situación comunicativa.

3. Fragmentación del horizonte de sentido

Como sucede con el arte y el juego, la comprensión es la condición permanente de toda comunicación. No se trata únicamente del conocimiento del código lingüístico sino de una constelación de códigos que constituyen la dimensión cultural de la existencia humana y que presuponen un interpretante “in-formado” (formado *en* la cultura propia) que sea capaz de encontrar el sentido. La exigencia de un intérprete que capte no sólo lo que se dice sino *lo que se quiere decir* implica pensar un sujeto histórico-social que responde a una localización precisa: el intérprete pertenece a una cultura –que fija regulaciones–, a un tiempo histórico –que traza un horizonte de sentido– y a un espacio social –desde donde se plantea la pre-

3 Estos apuntes –sus últimas notas– fueron escritos en 1974.



gunta- que recortan el horizonte total para operar sobre él una apropiación fragmentaria.

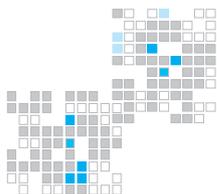
Tanto la significación como el sentido no trascienden a los seres sociales. El sentido es siempre sentido para *alguien*: el intérprete. En el caso de la comprensión hermenéutica, el sentido está determinado por la situación histórica del intérprete, por la constelaciones de significaciones que particularizan su momento histórico. “La significación –señala Sergio Caletti- es parte de un proceso social de objetivación de las cosas vividas por la comunidad de discurso; el sentido es parte del proceso de subjetivación de las cosas del mundo” (Caletti, 2001). La significación requiere de un soporte material que la objective: el signo, mientras que el sentido es la apropiación de ese signo en la interpretación. La definición de cultura de Clifford Geertz (1997), en polémica con Lévi-Strauss, subraya esta dimensión “pública” de las significaciones, que no pueden estar “en las mentes”, como una estructura inconsciente, sino que circulan y son aprehendidas. Esto destaca la dimensión material de la esfera simbólica, que reclama encarnar en objetos pasibles de ser socializados; entre ellos, el lenguaje.

Hemos hablado someramente del papel mediador del lenguaje en la representación de la realidad, del lenguaje y las significaciones como constructores de mundo, dando por sentado que no se puede entender al signo como un espejo de las cosas, como significante neutral, meramente instrumental, de la misma manera en que no es posible pensar al intérprete como una encarnación de la Razón Pura, en interacción abstracta con seres ahistóricos. Hablar de comunicación bajo estos presupuestos implica situarla en el tiempo, en una cultura y una época. Esto supone también hablar de un intérprete ubicado en un lugar específico de la sociedad, entendida como una red compleja de poderes que se entretejen y se disputan, en la que los sujetos sociales –en tanto intérpretes- se transforman en *posiciones de enunciación*.

La esfera simbólica no es ajena a las contradicciones sociales; por el contrario, en ella se continúa la conflictividad existente en el mundo social. La lucha se manifiesta en acentos sociales que le dan al signo un carácter “multiacentuado” y que admiten la polifonía dentro de un tiempo histórico, como multiplicidad de voces –voces en disputa- para las cuales “el signo llega a ser la arena de la lucha de clases” (Voloshinov, 1992, p. 49). La definición de signo que postula Voloshinov permite situar posiciones de enunciación y tiene consecuencias directas a la hora de emprender un análisis, puesto que el intérprete también es concebido como histórica y socialmente situado. Esta constatación abre la hermenéutica a una dimensión política soslayada por una idea totalizante como la de *horizonte* y autoriza a examinar la construcción de tales horizontes como resultantes históricas de luchas por el sentido.

Los Estudios Culturales ingleses, particularmente los del historiador E.P. Thompson (1995), ofrecen una mirada sobre la cultura y las significaciones de época que ilustran la fertilidad de este planteo. Sobre la base de un conjunto de significaciones en común, se producen apropiaciones particulares, impugnaciones, argumentaciones y consensos. Es necesaria la existencia de una significación central común –que sería el eje articulador del horizonte de sentido de época; una preocupación o pregunta central sobre la cual se ordenan las demás significaciones- para que exista la comunicación entre las distintas posiciones de enunciación (en el caso referido por la obra de Thompson, estas posiciones están ocupadas por los patricios y los plebeyos), pero al mismo tiempo existen una diversidad de prácticas significantes, giros lingüísticos y símbolos diferentes o apropiados diferentemente entre los grupos sociales que no son reductibles a una noción común, que no pueden ser igualados y deben ser considerados en su especificidad.

En su enfoque revalorizador de la tradición, Gadamer (1977, pp. 347 y sgtes.) sostiene que la



Los medios masivos proveen, fundamentalmente, de espectáculo, en el sentido en que se convoca al público en calidad de espectador y no de participante.

tradicción no se realiza “sola”, por sí misma, sino que necesita ser afirmada y cultivada. Es esencialmente conservación; pero esta conservación es selectiva, no todo se conserva. En la elección de lo que se transmite y lo que se olvida está implicada la pregunta con la que el presente se vuelve hacia el pasado y lo recrea: es su continuidad y su transformación. Pero también queda implicada una acción política sobre la memoria. La memoria histórica es un efecto de las acciones colectivas orientadas tanto hacia el pasado como hacia el futuro; en la narración de los orígenes queda involucrado el sentido del proyecto político que construye y proyecta y se hace inteligible (adquiere sentido) el presente. No es posible, dentro de los límites de este trabajo, desarrollar esta discusión; sólo intentamos subrayar que la pregunta con la que se interroga un horizonte histórico no es nunca individual –personal- ni uniforme; está orientada por una lectura del presente que ordena y jerarquiza problemas desde posiciones socialmente compartidas. En este sentido, la reconstrucción de la historia y sus versiones oficiales, revisionistas, etc., dan cuenta de una tensión que va más allá de hallar la “verdad” histórica: expresa una lucha que trata de anclar el sentido del pasado, de construir la memoria colectiva como una dimensión fundamental de la esfera política.

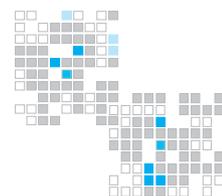
4. Hermenéutica y medios masivos

La fijación de imágenes, dichos, hechos históricos, como recuerdos que conforman la memoria colectiva; la circulación social de significaciones y la construcción de horizontes de sentido en la etapa moderna que se abre a partir de la II Guerra Mundial han sido actividades inherentes a los medios masivos de difusión. Los puntos de con-

tacto entre comunicación e interpretación hasta aquí señalados permiten adentrarse en una propuesta de hermenéutica de las formas simbólicas que aborde la cuestión de los medios como un factor central en su transmisión y socialización. Existe un antecedente notable de una propuesta de este tipo: en *Ideología y cultura moderna* (1993), John Thompson propone una “hermenéutica de la vida diaria” a partir de la interpretación de las *doxas*. Esto requiere tres momentos: el análisis socio-histórico que determina las condiciones de producción, circulación y recepción de las formas simbólicas; el análisis discursivo o formal, que permite develar la organización interna de estas formas y el momento de interpretación y reinterpretación que, a partir de la preinterpretación propia de las *doxas*, produce una ruptura epistemológica con éstas y reinterpreta como un momento de síntesis analítica y construcción creativa de significado. Thompson señala las ventajas de un enfoque como el hermenéutico ya que el estudio de las formas simbólicas necesariamente implica el camino de la comprensión y la interpretación, a la vez que permite abarcar otros métodos y técnicas de análisis.

Según señala este autor, el objeto de la investigación es un campo preinterpretado, constituidos por sujetos que participan en la comprensión de sí mismos y los demás, y en la interpretación de las acciones, expresiones y sucesos que ocurren en torno a ellos. El análisis cultural que propone se plantea el estudio de las formas simbólicas en relación con contextos y procesos históricamente especificados y socialmente estructurados, dentro de los cuales y por medio de los cuales éstas se producen, transmiten y reciben.

Su enfoque tiende a considerar la circulación de



formas simbólicas en una sociedad atravesada por conflictos. Se interroga:

¿Cómo puede la tradición hermenéutica proporcionarnos los recursos metodológicos para tomar en consideración, no sólo la constitución significativa del mundo sociohistórico, sino también su constitución como *campo de fuerza*, ámbito de poder y conflicto en el cual el *significado* puede ser una máscara para ocultar la represión...? (Thompson, 1993, p. 305)

Su planteo propone una interpretación que se interesa por las formas de dominación a nivel de las instituciones y regulaciones sociales y por las construcciones ideológicas y sus modos de operación en los discursos circulantes.

El planteo de Thompson tiene el mérito de incluir en el campo hermenéutico la actividad de los medios, subrayando las maneras en que se ha venido construyendo el horizonte de sentido en las últimas décadas, incorporando el dato fundamental de la circulación masiva de las significaciones dominantes y alertando sobre el ejercicio del poder en la producción, circulación y recepción de las formas simbólicas. Al decir “significaciones dominantes”, Thompson se refiere tanto a su vínculo con los macropoderes que sostienen y orientan la producción mediática –que producen “significaciones al servicio del poder”–, como a su difusión generalizada. Esta aseveración parte además de constatar la ruptura fundamental entre la producción técnica y la recepción de las formas simbólicas que hacen de la producción de mensajes mediáticos una verdadera “industria cultural”. Este tipo de formas simbólicas seriadas, producidas para el consumo por parte de organizaciones técnicas dedicadas especialmente a su elaboración, son características de este tiempo histórico y del modo de producción capitalista.

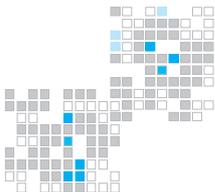
El principal escollo de la propuesta de este autor es el recorte demasiado técnico que opera sobre un enfoque como el hermenéutico, que dificulta la obtención del horizonte de sentido histórico.

Su traducción metodológica de una hermenéutica inspirada en Ricoeur se muestra cercana a un enfoque socio-semiótico en el cual la dimensión histórica, implícita en el discurso, queda obliterada en el análisis.

En el campo de la comunicación en general, los enfoques escogidos se reducen a tres “entradas”: la sociológica, la antropológica y la semiótica, que dan cuenta del objeto preferentemente en su situación actual. Los trabajos en los que los análisis describen los horizontes de sentido epocales son escasos. Consideramos que la inspiración hermenéutica que proporciona Gadamer reintroduce la aproximación histórica, no desde el lugar del historiador, que supondría una formación específica, sino desde la preocupación por la interpretación. De allí su valor esencial: permite recoger el “cabo suelto” de los estudios culturales representados por E. P. Thompson y discontinuados en las investigaciones posteriores de la tradición culturalista.

Hay, también, otras posibilidades que resultan del enfoque hermenéutico, cuya potencialidad mayor tal vez sea su capacidad de captar la *contingencia*, ya que la totalidad de la cultura no se agota en las producciones mediáticas. Si bien esta intención de descentrar los estudios comunicacionales de la cuestión mediática ha sido enunciada con frecuencia, la conceptualización que explique por qué y cómo estos objetos forman parte del campo suele diluirse en una inclusión imprecisa en la temática de la cultura. Sin pretender completar este espacio vacante, indicaremos la manera en que concebimos la comunicación por fuera de las estructuras mediáticas y cómo una aproximación hermenéutica crítica puede colaborar en su comprensión. Esto requiere una breve digresión.

Los medios masivos proveen, fundamentalmente, de *espectáculo*, en el sentido en que se convoca al público en calidad de espectador y no de participante. Diferenciaremos espectáculo de *experiencia comunicativa*, la cual se halla en el espacio del diá-



logo, vale decir que reclama la presencia de un otro en interacción. Postularemos que, al igual que el arte y el juego, la comunicación es una *experiencia* en la cual el sujeto está implicado. Estos tres casos exigen la existencia de un marco y de ciertas reglas de participación para definir un espacio en el cual emergerá el acontecimiento: lo impredecible, lo original, lo nuevo; variaciones y combinaciones innumerables de elementos finitos. En tanto requiere de otro –y el otro es esencialmente un no-yo radical-, se plantea la posibilidad de lo imprevisto dentro de los márgenes de las reglas y convenciones socialmente aceptadas.

En toda experiencia hay una afección; un *pathos* que moviliza el sentido y provoca una interrogación. Queda, entonces, presupuesta, la estructura de la pregunta: el saber de lo que no se sabe y la posibilidad de la negación de lo que se cree. Es a partir de la pregunta que sucede la interpretación, que se realiza entre texto e intérprete. El espectáculo no implica pregunta alguna; la reproducción mediática difícilmente deja espacio a la creación de sentidos: ancla y fija, y aleja al receptor a la distancia de mero espectador. Aún cuando la instancia de interpretación existe, el esfuerzo puesto al servicio de los mensajes mediáticos trabaja especialmente para reducir al mínimo la distancia entre lo que se pretende trasladar al público y lo que éste comprende. Una de las definiciones de la ideología habla de ella como “clausura semiótica”: sus operaciones tienden a “cerrar sentidos”. De allí que no

se reclame del receptor intervención alguna.

Intentamos sostener la idea de que los acontecimientos mediados por la actividad de las organizaciones productoras de mensajes masivos no constituyen una experiencia; estos “pseudo-acontecimientos” editados y reproducidos para el gran público quedan atrapados en la lógica espectacular. Pero esto no significa que la experiencia desaparezca, aún cuando sus márgenes se reduzcan. Es posible encontrar emergencias de lo nuevo en la verdad por construir del diálogo, en la relación efectiva con otro. Si se buscaran espacios en los que fuera posible la creación de sentidos, deben buscarse allí en donde existe el diálogo, en donde el lenguaje está orientado en función poética, en los lugares de creación artística, en donde el juego continúa y en donde la fiesta se celebra; es decir, en todos los espacios *gratuitos* en donde la significación no está previamente fijada sino que está aconteciendo, y en donde no existe una finalidad prefigurada a cuyos propósitos se sirva.

La situación comunicativa, a diferencia de la comunicación mediática, involucra *riesgo* puesto que no está garantizada de antemano su realización. Cuanto más heterónoma sea una sociedad, menores son las posibilidades de riesgo. Menores son, también, los márgenes de la experiencia disruptora. Apartarse de los procesos de repetición y preocuparse por las realizaciones de la experiencia comunicacional es una tarea pendiente para hermeneutas y comunicólogos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAJTIN, Mijail. *Estética de la creación verbal*. 10ª edición México: Siglo XXI, 1999.

CALETTI, Sergio. *Política, comunicación y subjetividad*. Apuntes para un análisis de las democracias contemporáneas. Mimeo, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*. 7ª edición Salamanca: Sígueme, 1997.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. 8ª reimpresión

Barcelona: Gedisa, 1997.

SFEZ, Lucien. *Crítica de la comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

THOMPSON, E. P. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1995.

THOMPSON, John. *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 1993.

